PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Michel Meyer

Science et métaphysique chez Kant

Science et métaphysique
chez Kant

Michel Meyer

Science et métaphysique chez Kant



QUADRIGE / PUF

ISBN 2 13 047127 7
ISSN 0291-0489

Dépôt légal — 1re édition : 1988, juin
1re édition « Quadrige » : 1995, juin

Philosophie d'aujourd'hui
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

AVANT-PROPOS

LA raison tire-t-elle sa légitimité et son fondement de la science, qui la met en œuvre, ou relève-t-elle d'une métaphysique préalable ? Cette question, qui est tellement contemporaine, a d'abord été celle de Kant, dans la Critique de la raison pure. *Tout le débat entre une ontologie toujours en quête de l'être comme fondement ultime de ce qui est, l'Etre dont on s'accordera à dire qu'il est à tout le moins, par oubli ou par nature, insaisissable, et le positivisme d'autre part, qui ne connaît d'autre modèle que celui de la résolution scientifique, trouve ainsi sa racine commune dans le kantisme. On peut d'ailleurs repérer cette opposition dans les interprétations qui sont faites de la* Critique *même, où se reflète la tension insurmontable d'une certaine vision de la raison, dont nous avons pu montrer, dans notre* Problématologie, *qu'elle était vouée à rester sans fondement, mais que, heureusement, elle n'était pas non plus* la *raison. Science et métaphysique sont aussi indissociables qu'opposables, et c'est ce que nous révélera une lecture attentive de la tradition prékantienne. Il est donc peu surprenant de retrouver le conflit dans le kantisme même, qui doit faire face au choc de l'empirisme. La question qui émerge est la suivante : Faut-il renoncer à la métaphysique parce que l'entendement n'a pas d'usage en dehors de la sensibilité ? Ou, au contraire, faut-il voir dans ces limites assignées à l'entendement la possibilité pour l'esprit d'aller au-delà, dans un espace propre de pensée, dégagée des prétentions de l'entendement à tout objectiver et à tout rendre empirique, comme fait la science ?*

Les choses seraient simples si Kant avait une conception univoque de l'entendement, mais il défend les deux termes de l'alternative. Un

entendement sans sensibilité est à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire, si l'entendement doit pouvoir errer et engendrer des métaphysiques abusives, que Kant condamne, précisément parce qu'elles croient dégager un savoir, une empirie, quand elles ne sont que purement formelles. Nécessaire aussi, l'entendement autonome doit l'être si l'on veut que la nouvelle métaphysique soit une métaphysique des mœurs indépendante de la sensibilité dont elle doit pouvoir courber les intérêts. D'autre part, l'entendement autonome doit également être impossible, puisque la juste conception de l'entendement impose qu'il soit vu comme toujours limité par la sensibilité, en dehors de laquelle il n'a pas d'usage. La métaphysique de la nature devient cette fois la seule métaphysique encore viable. Kant a poursuivi ces deux voies, pour caractériser l'entendement comme faculté de la nécessité. Une nécessité qui doit s'inscrire en réponse au problème de la suppression de tout problème, dans l'impossibilité d'avoir des propositions contraires, des alternatives, d'où la nécessité de la proposition (vraie) de la science, de l'expérience, une nécessité dont la sensibilité sera le garant matériel. Mais un répondre à un questionnement nié ne saurait être, faute précisément de ce questionnement, le répondre qu'il prétend cependant être par l'abolition du problématique. Il est ce qu'il n'est pas. Le répondre est alors impossible, dans la suppression de la différence question-réponse, et il est aussi bien inutile, dans la mesure où par là également tout questionnement est ainsi aboli, nécessairement et toujours, ce qui donne la « réponse ». On aura reconnu ici le paradoxe du Ménon *de Platon, qui est inévitable dès le moment où l'on réduit la différence de la question et de la réponse à l'unité indifférenciée de la raison que constitue, depuis les Grecs, la proposition, le jugement. Si je connais l'objet à chercher, qui est l'objet de la connaissance, il devient inutile d'encore le chercher. Mais si j'ignore cela même que je dois chercher, cet objet en l'occurrence, il est alors impossible de le trouver puisque je ne sais même pas ce que je cherche. L'objet doit être donné sans être connu, il doit être objet sans l'être. En quoi ce paradoxe recouvre-t-il le rôle contradictoire qu'assigne Kant à l'entendement ? Si l'objet empirique, à connaître, est le même que celui donné à la sensibilité, l'entendement est alors inutile dans la constitution de l'objet, qui est déjà donné. Par contre, si ce n'est pas le même objet, l'objectivation issue de l'entendement ne peut plus coïncider avec l'objet du sensible. L'entendement est soit inutile dans le savoir de l'objet, soit impossible : inutile, parce que autonome par rapport à la sensibilité qui a déjà l'objet; impossible parce que lié indissociablement à la sensibilité qu'il transcende toujours pour qu'il y ait de l'objet. Kant, tenu par le paradoxe de la raison propositionnelle, va ainsi être obligé*

de soutenir les deux thèses à la fois. L'objet est donné, et il ne l'est pas; l'entendement est autonome, et il ne l'est pas. L'inutilité doit s'annuler dans le possible, et l'impossibilité, mettre en évidence l'utilité. Il est utile de penser l'objet car il n'est pas donné, il est différent du résultat. C'est possible de le faire car c'est bien le même objet qui pourtant est donné. En somme, la raison pure qui se divise selon le dualisme de l'entendement et de la sensibilité, c'est la réponse qui est faite à l'époque moderne au paradoxe de la synthèse, paradoxe incontournable, dont la dialectisation hégélienne sera l'expression.

De cette nécessité de concevoir la synthèse de l'entendement avec la sensibilité, possible et utile à la fois, est issue toute la Critique; *cette union des concepts et des intuitions définit même, pour Kant, ce qu'est la connaissance. Le paradoxe lié à cette synthèse ne surgira que lorsqu'il s'agira de penser expressément le rapport à l'objet : il faudra alors trancher entre la thèse d'un entendement autonome, en contact propre avec l'objet sensible, et la thèse d'un entendement qui n'a pas de rapport possible à l'objet en dehors de la sensibilité.*

Et Kant tranchera. Nous allons montrer que c'est précisément cet impératif qui commande la différence entre les deux éditions de la Critique de la raison pure. *Par là, notre ouvrage résout ce qui a constitué jusqu'ici une véritable énigme, parfois niée, parfois minimisée, faute de solution, à savoir : pourquoi certains passages ont-ils été modifiés en une seconde version et à quelle logique obéit cette réécriture toute sélective ?*

A chacune des branches de l'alternative, du paradoxe, correspond soit A, soit B. Il faut alors comprendre la Déduction transcendantale des catégories *comme un choix fait sur le rapport à l'objet, sur ce qu'est l'objet, et comme la justification de ce choix. D'où le rôle crucial de la* Déduction *dans l'équilibre général de la* Critique. *Mais c'est ce même équilibre qui fait aussi en sorte que les deux versions A et B sont inséparables. Si l'objet est donné, l'entendement est superflu, il faut donc en justifier la nécessité : ce sera la Déduction selon B. Si l'objet n'est pas donné, la synthèse d'un objet d'expérience devient impossible, il faut donc montrer comment toutefois elle a lieu par le sujet qui opère la synthèse de cet objet par ses facultés. C'est la Déduction selon A. Il y a ici une justification et un rééquilibrage, qui peut permettre de penser que A est une vision autonome au bout du compte, tout comme B, et qu'elles disent au fond la même chose. Ce que les commentateurs, à commencer par Kant lui-même, ont souvent prétendu. Mais il y a perte, et le rééquilibrage reconduit au paradoxe que la* Déduction *voulait trancher.*

D'où, finalement, la réécriture selon l'autre option, avec son rééquilibrage propre qui rend le retour à A tout aussi inévitable.

Quelles seront les conséquences que Kant va alors être amené à tirer? Du côté de l'objet, d'abord. En A, l'objet donné diffère de l'objet connu, tout en étant le même : pour éviter le paradoxe, Kant tombera dans la contradiction du noumène. Celui-ci est l'objet qui, bien qu'identique au donné, est différent, tout en ne pouvant l'être. Il est nécessaire tout en étant impossible. En B, on part d'un objet qui, lui, est le même, donc la différence, nécessaire pourtant, pour que la synthèse soit utile, cette fois, est rejetée, et l'on a alors un dédoublement du noumène, le négatif et le positif, pour chacune des facultés, pour leurs corrélats respectifs.

Du côté du sujet, on aura la même barrière qui vise à contrer le paradoxe là où il est pourtant inévitable qu'il resurgisse. Tel est le sens ultime des paralogismes transcendantaux. En A, l'objet donné et l'objet connu diffèrent, tout en ne le pouvant, il faut donc que la conscience pure fasse la synthèse réflexive, l'unité entre les deux. Mais la conscience est alors conscience de soi comme conscience d'objet, ce qui, par réflexivité, abolit la différence qu'elle est aussi bien, ce qui fait qu'en se réfléchissant la conscience de soi, identique, va naturellement se considérer comme différence, comme synthèse. Alors qu'elle n'est qu'identité puisqu'il n'y a qu'une seule conscience. La conscience de soi, en A, est synthétique de l'objet, et comme elle se réfléchit en tant que synthèse, le danger est grand que l'identité-différence de l'objet, devenue différence-identité au niveau du sujet, conduise le sujet pur à se croire objectivable, synthétique. Si, en B, le processus est inverse, le résultat, comme le danger, sont identiques. La scission du sujet et de l'objet entraîne le caractère inconnaissable du sujet pur, et la distinction elle-même se révèle un produit du paradoxe du Ménon, *dont elle se veut la réponse, puisque la différence du sujet et de l'objet reproduit celle du sujet qui connaît sans connaître ayant* a priori *la possibilité d'apprendre, donc d'objectiver, tout en ayant besoin de l'*a posteriori, *qui complète l'objectivation et la rend utile.*

INTRODUCTION

1 | *Le statut de l'histoire de la philosophie*

LORSQU'ON s'interroge sur une pensée comme celle de Kant, la question préliminaire à laquelle on ne saurait échapper est celle du statut de l'histoire de la philosophie. N'est-il pas finalement dans la nature même de la philosophie d'avoir à se pencher sur son passé ? Et pourtant, la philosophie se veut depuis toujours questionnement radical, recherche de ce qui est absolument premier. Quand le *mythos* s'est effondré, ce qui était tenu pour explication acquise est devenu problématique, tant dans la compréhension de la nature que dans celle de l'ordre humain. Face à cette problématicité surgie de l'histoire, qui a ébranlé l'ancien, il a fallu répondre par la mise en place d'un nouveau type de justification et d'un nouvel art de vivre ensemble. En un mot, il a fallu *philosopher*. Assumer la problématicité consiste aussi bien à y répondre

qu'à répondre sur le fait de répondre et de questionner comme originaire. Cela constitue l'instauration même du philosophique, dont la figure socratique est, pour cette raison, exemplaire. Mais cette instauration, pour radicale et principielle qu'elle soit, se présente aussi bien comme rapport incontournable à l'histoire, en ce que la rupture inaugurale avec ce qui précède y renvoie nécessairement, même si c'est de façon niée. Questionnement et historicité sont ainsi les deux moments de l'originaire philosophique.

Si la philosophie cherche à instaurer un répondre originaire en réaction à l'histoire, qu'elle doit nier si cette réponse *est* originaire, elle ne sera pas réponse, car ce qui est la source du problème est refoulé comme extérieur à cet originaire. Elle ne pourra donc se réfléchir comme questionnement. Son historicité, sa manière d'assumer l'histoire, consiste à se placer en extériorité par rapport à elle, par l'intermédiaire d'un originaire qui est une réponse première à ce qui ne saurait jamais, pour elle, devenir expressément problème. Le paradoxe est alors de répondre à une problématisation issue de l'histoire et de faire de cette réponse particulière un originaire absolu. Sous une telle contrainte, la négation du questionnement sera bien la seule « réponse » possible, le critère même du « répondre », qui va alors se déplacer dans un originaire qui fera du questionnement une réalité subordonnée, une modalité. Le refoulement de l'interrogativité sera la marque du questionnement philosophique et simultanément sa réalisation même sur le mode de la dénégation.

S'il y avait une impossibilité de nature pour l'historicité de la pensée philosophique à se réfléchir, et à exprimer sa propre interrogativité sous-jacente et fondatrice, tout ce qui vient d'être dit précédemment n'aurait jamais pu l'être. Or, clairement, notre propre discours est là pour prouver qu'il n'en est rien. En réalité, la question de l'originaire est celle que pose originairement toute philosophie, et si elle n'a pu voir en cette question le questionnement même mais, au contraire, l'expression de son abolition dans un dire apodictique qui, par là, supprime toute problématicité, celle-ci ne se laisse pas moins dériver à partir de ce qui est destiné à la supprimer. Affirmer ce qu'est l'originaire, comme questionnement cette fois, est encore réaliser le destin philosophique. Mais en intégrant l'historicité du questionnement, nous nous obligeons à penser la philosophie dans son devenir, dans ce devenir qui a empêché l'interrogativité de s'énoncer telle et qui, maintenant, suite à la crise de la raison et du sujet fondateur, fait de la réflexion de cette historicité la manière historique de l'assumer.

Affirmer le répondre, répondre sur le questionnement, donc s'interroger explicitement sur l'interrogativité de la philosophie en son histoire, c'est poser quelque chose de neuf, et en cela, répondre à la même quête qui est celle qui marque toute l'histoire de la philosophie, mais c'est aussi répondre à la crise des fondements inaugurée il y a un siècle en intégrant ce en quoi la question de l'originaire s'articule à l'histoire. Il s'agit là d'une interrogation dont l'historicité aboutit au questionnement comme originaire, et qui débouche ainsi sur l'historicité comme abolition de l'historique, ce qui fait de cet originaire un répondre toujours absolu. Le questionnement est alors l'originaire qui permet de penser ce rapport à l'extériorité historique comme une historicité constitutive que l'on ne peut plus nier, mais que l'on doit dire.

En interrogeant l'histoire de la philosophie, le philosophe ne cherche rien d'autre qu'à capter cette interrogation radicale qui s'y trouve mise en œuvre, de façon dérivée, qui pour ne pas être originaire n'en est pas moins toujours présente et décelable dans les réponses. Celles-ci ne sont sans doute pas dites comme telles, mais elles n'en sont pas moins des réponses, en renvoi constant à la mise en question qu'inaugure tout *logos*. Et c'est ici qu'il faut bien saisir en quoi réside la spécificité de la philosophie : on y trouve non des jugements, des propositions dont on testerait la validité, dont on essaierait de savoir s'ils sont vrais ou faux, comme on essaie de le faire en science, mais on a affaire à des réponses, ce qui fait de l'histoire de la philosophie une démarche *sui generis*. Si, à l'heure présente, plus personne n'est lockien ou aristotélicien, par exemple, il n'en reste pas moins que l'on ne peut se dispenser de lire Locke ou Aristote, parce qu'ils éclairent par leurs réponses les problèmes qu'elles soulèvent autant qu'elles les résolvent. Si on considérait ces réponses en elles-mêmes et pour elles seules, on serait obligé de conclure qu'elles ont déjà rendu leur âme à l'histoire. Les rejeter pour cette raison serait tomber dans le positivisme d'une philosophie qui ne connaît que son présent, et, par là, s'ignore véritablement comme historicité. Une telle tentation est inévitable si l'on perd de vue que la philosophie est interrogation, et même interrogation sur l'interrogation. Même comprise de façon dérivée, détournée, déplacée sous une autre forme, la philosophie sait bien, encore que ce soit confusément pour toutes ces raisons, qu'elle questionne, et que ses réponses renvoient à la problématisation, sous couvert d'assertions qui cependant semblent y échapper. L'historien de la philosophie sait bien que, par-delà l'examen critique qu'il fait des systèmes du passé, il s'intéresse davantage aux

problèmes fondamentaux qui sont en jeu qu'aux seules réponses et qui resurgissent si celles-ci, loin de résoudre les problèmes, les laissent intacts. L'accusation de circularité est alors la plus décisive qui soit, car celle-ci consiste à poser comme résolu ce qui est en dernière analyse le problème même qui est à résoudre. La mauvaise réponse peut conduire alors à repenser à nouveau la question.

L'idée même de réponse suggère autre chose que le seul examen critique autonome, à savoir la présence de questions. C'est donc en relation avec le questionnement radical, philosophique, que l'on interroge les réponses du passé. En quoi illustrent-elles, expriment-elles l'interrogation instauratrice d'elle-même et articulent-elles les questions particulières qui en découlent ? Les réponses de la philosophie ne peuvent être jugées selon des préoccupations qui seraient celles de la science ou de l'utilité, le critère du quotidien, car elles ne jouissent pas de cette autonomie propositionnelle qui fait que l'on est en mesure de les examiner en elles-mêmes, pour leur vérité propre, indépendamment de tout autre critère. En se penchant sur les philosophes du passé on interroge des réponses, et si, en cela, les pensées philosophiques sont soumises aux mêmes règles que les autres, elles sont, en tant que *réponses*, rapportées à ce dont elles sont réponses ; on les questionne sur le répondre même de la philosophie au-delà de la prise en compte de leur « validité ». Ce n'est pas celle-ci qui retient essentiellement car elle n'est finalement qu'un moyen pour savoir si les réponses sont effectivement appropriées aux questions implicites ou explicites dont elles traitent. Qu'est-ce qui, dans les réponses, éclaire les questions que nous nous posons, et qui apparaissent de façon dérivée, sous-jacente, au travers des réponses qui forment le corps du système philosophique étudié ? Bref, en interrogeant les réponses pour elles-mêmes, on ne les interroge cependant pas pour elles seules, parce que, précisément, ce sont des *réponses*. Voilà pourquoi un Descartes ou un Kant sont nos contemporains. Si leurs réponses sont datées, et que, par elles seules, ces philosophies pourraient ne sembler que monuments historiques, elles n'en sont pas moins un répondre qui, comme tel, renvoie au questionnement, le nôtre, le leur, qui tisse la trame de la continuité philosophique. Ce n'est plus faire de l'histoire, ce n'est pas non plus ne s'intéresser qu'au présent, mais c'est se soucier de l'historicité, véritable dimension du déploiement du questionnement, qui articule les deux, et l'un à partir de l'autre, indissociablement.

En philosophie, les réponses sont *problématologiques* : elles ont pour caractéristique de ne résoudre les problèmes qu'en exprimant leur

interrogativité, laquelle doit donc s'y réfléchir, et non pas s'abolir par elles comme c'est le cas en science.

Le rapport de la philosophie à son histoire consiste à l'interroger sur la manière dont elle a chaque fois assumé son interrogativité radicale. Au fond, lire les textes du passé revient ici à les questionner sur le questionnement. Certes, on peut bien dire que le questionnement n'aura pas été, ni ne pouvait d'ailleurs être, l'objet de chacune des philosophies qui se sont succédé dans le passé. Où le trouver par exemple dans la théorie des monades de Leibniz, ou encore dans la conscience malheureuse de Hegel ? Mais nous parlons de l'histoire de la philosophie, et de sa lecture présente, non des philosophies considérées une à une, isolément, dans un présent qu'elles se constituent et où elles se constituent. En effet, chaque nouveau système de pensée, en étant philosophique, donc instaurateur de radicalité, répond à celle-ci comme si tout commençait avec lui, ce qui est une manière d'assumer ce qui précède, encore que ce soit sous le mode de l'annulation, quitte à réintégrer, à restituer ou à faire passer des présupposés dans le processus de systématisation. Comme chacun fait la même chose au cours du temps, pour précisément répondre au temps, il en résulte nécessairement que la manière de prendre en charge l'histoire, en philosophie, consiste à la nier. C'est cela l'historicité : une vocation de l'universel à se renouveler historiquement, mais qui répète, par souci d'universalité, une radicalité qui se réinstitue tout en étant chaque fois la même, par-delà les différences. L'historicité est l'interrogation philosophique en tant que telle, qui, pour être radicale, ne peut qu'abolir son souci de dépasser pour ne plus laisser paraître que son souci de fonder. Chaque philosophie, en prétendant ne pas se situer sur le même plan que les autres, doit donc refouler le fait qu'elle ne procède pas autrement qu'elles en cela. Par ses réponses, chaque philosophie dit chaque fois autre chose, mais si elle rapportait ces réponses au questionnement même, la radicalité novatrice changerait de sens en se révélant dépendante de l'instauration initiale d'un rapport interrogatif, ce qui oblige chaque fois la philosophie à répondre sans se retourner sur le répondre comme tel. Une pensée agirait-elle autrement qu'elle verrait non plus simplement ce qu'elle ajoute mais aussi ce qui la relie au passé de la philosophie comme étant son présent commun et indépassable, elle saisirait du même coup, avec le questionnement, son historicité, c'est-à-dire ce double mouvement de réponse à l'historique en négation radicalisante, universalisante, opérée sur l'historique. Questionnement, donc historicité. Celle-ci est bien l'universalité de la problématique philosophique

comme telle en interaction avec le renouvellement qu'impose l'histoire à la pensée pour saisir le réel.

Se souciant de répondre sans thématiser son passé pour se constituer neuve, appropriée donc à l'histoire qui requiert ce renouvellement, la philosophie pose ses questions sans les penser telles, ce qui implique qu'elle répond sans prendre le répondre même pour objet. Du moins en a-t-il toujours été de la sorte, mais le simple fait de parler comme nous le faisons maintenant montre à suffisance que cela n'est plus le cas, puisque nous traitons du répondre et de son historicité. De même que cette attitude-ci vient à un certain moment de l'histoire, de même, ne pas l'avoir adoptée jusqu'ici résulte également d'une situation historique, où une telle réflexion sur le questionnement ne s'imposait pas, bien qu'il fût à l'œuvre. Si nous pouvons et devons penser l'historicité et son rôle historique, c'est parce que la période actuelle demande une telle explicitation. Aujourd'hui, en effet, la pensée est en crise. On peut la dater de Marx, Nietzsche et Freud, qui ont véritablement défondamentalisé le *logos* en privant l'homme de son rôle cartésien de sujet; entendons par « mort du sujet » celle du sujet *fondateur*, instaurateur de discursivité et de valeurs par le rôle réflexif que lui assure la conscience, une réflexivité qui permet à la conscience d'être au fond de l'appréhension des choses, d'être omniprésente, tant pour le progrès dans la connaissance que dans l'élaboration de la loi morale. La problématisation radicale que représente cette défondamentalisation a poussé le *logos* dans la fragmentation, la dissémination, le renoncement à la quête des principes, donc a abouti à la pratique de l'arbitraire dans le discours, pouvant aller jusqu'à l'inintelligibilité considérée comme l'ouverture même, non plus de la Raison mais de la pensée. Plus de sujet fondateur, un *logos* en pleine rupture, troué par des coupures épistémologiques projetées sur un passé inexplicable, puisque coupé de ce qui précède, déshistoricisé par là même[1], la problématicité est forcément devenue de ce fait le concept incontournable du contemporain. On le voit d'ailleurs dans l'art, depuis environ un siècle, où l'on assiste à une détotalisation des formes, à une problématisation de la forme même, réfléchissant ainsi la rupture du réel dans l'abstraction qui crée la distance référentielle. Le fait problématique n'a guère été pensé comme tel, cependant. On le voit comme une marque, une trace, une déchirure par rapport à un schème de

1. Sur tout ce qui précède, je ne puis que renvoyer le lecteur à *De la problématologie*, Bruxelles, Mardaga, 1986.

pensée indépassable, ainsi que tous ces concepts mêmes l'attestent. Il faut attribuer cette pesanteur philosophique au propositionnalisme qui considère depuis toujours, c'est-à-dire depuis Platon, que l'unité de la raison, de la pensée, est le jugement ou la proposition. A côté de cette positivité-là, tout le reste est du négatif, du manque, de l'impensable, et l'on comprend aisément que c'est la raison pour laquelle la problématicité, qui tisse notre horizon culturel depuis un siècle, ne peut se penser que comme une fêlure. Il en sera ainsi tant que la philosophie n'aura pas réussi à conférer au problématique une positivité que le propositionnalisme exclut *a priori*. Si la proposition couvre le champ du dicible, tout ce qui tombe en dehors, comme le problème, devient indicible ou simple trace. L'unité, ou plutôt les unités de la raison à substituer, devront être la question et la réponse, au lieu que ce soit la proposition, qui leur est in-différente et extérieure. Par la thématisation du questionnement, la philosophie répond au besoin de dialoguer avec son passé, tout en s'instaurant simultanément dans une radicalité nouvelle, conformément au projet même de la *philosophia perennis*.

2 / *L'interprétation de l'histoire de la philosophie*

En dernière analyse, la philosophie ne questionne rien d'autre que le questionnement, ce qu'occulte le propositionnalisme, parallèlement au souci de ne pas laisser paraître comme historique le besoin d'instaurer chaque fois une nouvelle vision de l'universel, du radical; démarche qui constitue l'historicité même du champ philosophique, une historicité avalée du même coup et qui ne peut apparaître explicitement que lorsque les conditions d'émergence de la problématisation du problématique sont réunies.

La philosophie, objectera-t-on, n'a pas questionné le questionnement, puisqu'elle ne le pouvait. Et si elle a pensé autre chose, comment pouvons-nous repérer une telle démarche, pourtant déclarée impossible? Ne sommes-nous pas en train de plaquer une interprétation qui, quoi qu'il arrive, est irréfutable? Cette question pose celle, essentielle, de la validité herméneutique.

Quand on lit un texte, on l'interroge sur une question dont il traite et qu'on lui pose. Une interprétation questionne une certaine problématique qu'elle recherche dans un texte, qu'elle considère donc comme une réponse. Par conséquent, la question du questionnement est celle de toute interprétation possible, elle est la *forme* même de toute

lecture, par-delà la particularisation de son contenu en question de l'être, de la vérité, ou de tout autre problème. Si le passé se laisse interpréter de multiple manière, cela est dû, au plus profond des choses, à cette problématicité que l'interprétation s'efforce de retrouver au sein de sa propre interrogation. Ne pouvant se donner l'histoire de son interprétabilité, le texte ne s'interroge pas, dans ce qu'il dit, sur l'histoire future, précisée après coup, de ses significations. Ce qui explique qu'il ne questionne pas l'interrogativité que présuppose toute interprétativité, laquelle ne se déroule que par recherche successive. La problématique d'un texte est sa figurativité, telle qu'elle se dégage comme la question posée dans ce qu'elle dit, le littéral de ses phrases.

Certes, il se peut que la question n'ait pas été abordée explicitement par l'auteur, mais seulement de façon dérivée. Elle n'en est pas moins débattue. Le totalitarisme chez Platon est un bon exemple. La question est soulevée par Popper et lui sert de grille de lecture. Un médiéval aurait probablement traité de théologie. Même si Platon n'a pas posé ces questions *ab initio*, elles n'en sont pas moins immanentes, parce que sous-jacentes, aux réponses dont les questionneurs successifs se préoccupent. La question dont il est question est *dérivée* des réponses que l'interprète considère, même si elle n'est pas *originaire* en ce que leur auteur ne l'a pas posée expressément d'entrée de jeu.

Dès lors, la pluralité des interprétations, qui fait la richesse éternelle des grands textes, devient inévitable. Elle croît avec la problématicité interne du texte, ou avec les points de vue qui se multiplient et donnent chaque fois naissance à d'autres questions qui servent à interroger le texte. On peut voir des choses différentes dans une œuvre, repérer même des ruptures inaugurales par rapport à une problématique nouvelle que l'on se pose aujourd'hui, alors que pour une problématique autre le même auteur se situera dans une lignée continue. Ce n'est pas contradictoire, dans la mesure où un commencement, sur le plan herméneutique, n'est tel que par rapport à ce qui suit. Autant d'interprétations, autant de questions. Celles-ci assignent au texte un point d'ancrage dérivé, dérivé de lui et situé par nos questions sur lui. Une telle dérivation d'une problématique fait de l'auteur qui la traite un point de départ en cette matière, alors qu'il ne l'est que par rapport à la problématique qu'on y cherche ou qu'on y trouve. Le texte, l'œuvre, seront là pour étayer ou récuser l'hypothèse de réponse que notre démarche interprétative suppose quant à ce texte, quant à cette œuvre; mais ce qui ne change pas, quoi qu'il arrive, est que tout texte est problématique à la fois pour nous et par ce qu'il dit : ce dont,

littéralement, il y est *question*. Une interprétation ne saurait prétendre épuiser un texte, elle ne peut que coexister avec d'autres lectures, d'autres problématiques. Il ne s'agit pas, en disant cela, de sacrifier au mythe de la déconstruction et de s'arrêter au constat du pluriel des réponses, mais d'aller au-delà pour se recentrer sur l'unité qui permet à plusieurs réponses d'être et d'être irréductibles à une seule, ce qui définit l'ordre interrogatif. Il y a bien une unité à positiviser, mais, reconnaissons-le, en sortant du cadre habituel, qui est celui de la propositionnalité du discours où ce qui fait problème *doit* être réduit. La déconstruction considère la problématicité comme l'indicible indépassable : on ne peut donc qu'exprimer en quoi on ne peut aller au-delà, en quoi et par quoi tant de voies opposées s'ouvrent, ce qui rend toute résolution impossible sauf par coup de force. Bref, la déconstruction ne perçoit pas la positivité nouvelle qu'il y a dans la problématicité que l'on découvre, qui pour elle n'est que fêlure, rature, parce que rapportée au plein propositionnaliste.

Parallèlement à cet écueil, il y a la tentation de la « coupure épistémologique » qui voit l'histoire en termes de discontinuités. Une telle conception prétend qu'il y a des sauts inexplicables par ce qui précède, puisqu'ils rompent la trame du temps. En réalité, l'idée même de coupure provient de la problématisation de l'histoire, qui situe chaque fois autrement les points de départ. On ne peut vraiment parler de coupures si ce n'est en référence à des problématiques qui les introduisent. Si, par exemple, on pense au saut qu'a représenté « la mort de Dieu » chez Nietzsche, assimilée à la fin de la métaphysique, à la dévalorisation de tout suprasensible dans la quête philosophique, on verra d'emblée que le caractère superflu de cette hypothèse théologique, accompagné du même rejet de la métaphysique, trouve son origine chez Locke et Hume, par exemple. L'évolution est progressive, c'est d'une dérive dans l'histoire à partir d' « anticipations », forcément non réfléchies que surgit la rupture. La réflexion naît au présent, par interrogations, un présent qui s'origine dans un passé dont il est issu et dont il est indissociable. Il l'annonce « sans le savoir »; la question est présente dans ce passé mais non comme telle, non comme présent. La rupture est dans une interrogation qui, si elle se réfléchissait, comprendrait son émergence comme le fruit d'un mouvement continu qui amène l'interrogation à se poser; ce qui nuance le concept de rupture et permet de ne pas isoler les résultats du glissement historique « plus A, plus B », en réalités autonomes, coupées, où B serait inexplicable parce que vu comme une chose en soi, différente de ce

qui précède dans son identité *devenue* affirmable pour elle-même. Si l'on supprime le rapport à l'interrogativité qui relie le présent au passé, on réifiera les points de rupture, on les multipliera, on ontologisera la rupture même comme étant soi-disant un concept opératoire. L'histoire telle qu'elle émerge dans la lecture interprétative se présente différemment, puisque la dérivation d'une problématique constitue une véritable dérivation continue qui relie une problématique implicite à l'explicitation après coup, ce qui implique une genèse et une évolution jusqu'à cette expression problématique contemporaine qui oriente, donc littéralement donne *sens* à, la lecture du passé.

Le concept de dérivation est central pour notre propos. Il renvoie au fait que la question n'a pas été posée par l'auteur antérieurement à la réponse afin de l'obtenir. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse repérer cette question dans le texte à analyser, repérage qui est précisément le travail de l'interprétation. Il y a donc une projection dans le passé et une vérification de cette projection par le texte; lire, c'est questionner. C'est toujours prendre le texte à la fois comme un problème, une énigme, et comme une solution. Problème pour nous qui l'interrogeons, solution par rapport à la problématique dont nous pensons qu'il est réponse. Il est réponse problématologique. La dérivation est l'interprétation dans l'histoire. Elle relie le présent au passé dans une quête où il s'agit de saisir le passage, le glissement de ce qui est dérivé à ce qui explicite, justifiant de la sorte le bien-fondé de la problématisation de la question au niveau du texte considéré. Est-ce une question dont le traitement s'amorce? Est-ce que ce texte l'aborde même effectivement? D'autres textes ou passages prouvent-ils l'interprétation? La signification de cette problématique est-elle la même que celle qui pousse aujourd'hui à son explicitation originaire? L'originaire, dans l'interrogation, c'est sa propre instauration, expresse et inaugurale, le dérivé est tout ce qui précède et ce qui conduit à cette expression qui se pose pour la première fois comme telle, sans pour autant être coupure, au contraire. La dérivation trace une ligne de continuité, où l'on rapporte l'originaire au dérivé, selon une différentielle, une relation de variation continue (« plus ... plus ... ») où le présent doit finalement émerger dans son autonomisation inaugurale de problématique, une problématique nouvelle par la conceptualisation qu'elle peut produire d'elle-même, originairement cette fois.

Le concept de dérivation permet, en outre, d'illustrer le fait qu'en philosophie la critique, ou même la « réfutation », sont particulières. Peut-on d'ailleurs soutenir qu'un philosophe en réfute un autre, parce

qu'il rejette ses réponses? La réfutation n'a-t-elle pas ici une autre signification, une autre mission, qu'on ne peut comparer à ce qui se passe en science où l'on éliminerait véritablement les théories une fois celles-ci falsifiées? Dès lors que se rapporter à une philosophie consiste à la traiter comme une solution, comme un ensemble de réponses, la dérivation qui la situe en un passé-pour-une-question-du-présent, qui recherche une problématique exprimant cette question, cette dérivation ne peut considérer la solution qu'en fonction de cette problématique supposée ou retrouvée. La réfutation est ici purement interprétative, elle ne saurait se limiter à évaluer des jugements pour décider s'ils sont valides ou non, s'ils sont vrais ou faux. Très clairement, le propositionnalisme qui ne veut voir dans l'assertorique que du vrai ou du faux, nécessairement, se trouve être de peu d'aide comme principe herméneutique, il en est même à la limite la négation. Car l'interprétation critique, en histoire de la pensée, veut qu'on s'interroge sur l'adéquation du discours au problème soulevé, dont on pense qu'il est la solution. Ce discours peut être parfaitement justifié, et intelligible, sans être adéquat comme réponse à la question précise que le philosophe se pose ou pose au texte. Car l'interprétation critique, en histoire de la pensée, consiste, non à juger les réponses en elles-mêmes, mais, puisqu'elles sont réponses, à les ramener aux questions dont elles traitent et qu'il s'agit alors de découvrir. A la limite, la réponse peut être fausse dans sa validité propre, et être parfaitement valable au regard du problème dont elle est la solution.

L'intelligibilité du passé philosophique repose moins sur une vérification scientifique des jugements, que sur la reconstruction des problématiques dont ils se veulent la réponse. La vérité n'est plus ici une propriété des réponses en soi, mais du rapport de ces réponses aux questions correspondantes. Rejeter une réponse philosophique, réfuter une philosophie, n'est pas alors la considérer comme nulle et non avenue : c'est la récuser comme solution à une question posée dans un présent qui situe cette question comme devant être résolue par cette philosophie du passé. La philosophie en question peut alors s'avérer valable pour une autre question, ou même se révéler inadéquate par rapport à la question qu'elle affirme résoudre, et, en ce cas, elle n'en constitue pas la solution mais l'expression problématique qui rend la solution d'autant plus nécessaire à trouver qu'il faut la chercher ailleurs.

La conclusion est que la question du questionnement est la forme et le principe de tout rapport à l'histoire, à la conservation de ce qui

précède, à la philosophie comme résolution d'elle-même en tant que réinterprétation constante, de ce qu'elle est devenue. Le questionnement est, à la suite de cela, la philosophie même qu'aucun contenu particulier qui le nie ne peut abolir sans le vérifier, car cette négation, ou le contenu autre de telle ou telle philosophie spécifique, ne sont en dernière analyse que la mise en matière d'une interrogativité principielle, la réponse à la question du questionnement niée, et exprimée comme souci de radicalité originaire, de système total (donc n'excluant rien) d'interprétation du monde.

La question du questionnement est la philosophie en tant qu'elle se rapporte historiquement à elle-même, tout en se déniant ce rapport à chaque instauration nouvelle. Le passé de la philosophie est la question du questionnement : on aura sans doute plusieurs lectures de cette histoire, hégélienne, aristotélicienne, kantienne même, ou encore heideggerienne; peu importe ce que défend chacune de ces réponses, ce qui compte est que, dans chacun de ces cas, on réinterprète le développement de la pensée en fonction d'une *problématique* originaire dont, par oubli ou par fragments, on repère ailleurs l'amorce dérivée, nécessairement dérivée, ce qui donne une histoire à cette problématique. Que l'on privilégie telle ou telle lecture, dont on vient de donner quelques échantillons, la démarche qui demeure est celle d'un questionnement portant sur un non-dit, une question qui se pose antérieurement et radicalement, et que l'interprétation elle-même contribue à rendre impérative à la thématisation. La question du questionnement explicitée est la forme de la lecture du passé de la pensée qui devient de la sorte son propre contenu. Comme l'originaire philosophique est le questionnement radical, un questionnement jamais questionné, la question du questionnement s'adresse à l'historicité de la dérive de cet originaire, elle est le modèle même de l'inquestionné de toute problématique qui s'instaure et qui, parce que le moment thématique est historique, repère le même impensé, donc l'autre, dans ce qui vient avant, et se le rend en cela parfaitement contemporain. La philosophie n'ayant jamais pensé jusqu'ici le questionnement comme tel a vécu son originaire de façon dérivée, une dérive que nous apercevons quand le questionnement lui-même devient l'originaire, la question à poser comme telle. C'est donc la philosophie *comme passé* qui est interrogée dans cette question. La question du questionnement, c'est la question que n'a pas posée la philosophie jusqu'ici, mais qui l'a fait philosopher; c'est l'historicité qui l'a fait se réaliser historiquement malgré le souci affirmé de validité éternelle et absolue; bref, cette question est la philosophie comme

interprétation *renouvelée* et critique d'elle-même, elle est la question même *de* l'interprétation, en tant que, dans une interprétation, il y a toujours quelque chose à dire, à expliciter, et qui n'a pas été littéralement énoncé, faisant problème quant à ce qu'il peut bien être. La question que l'on n'a pas posée mais qui s'y trouve de façon indirecte, dérivée, celle qui sous-tend le dire, qui lui donne sens et qu'il faut retrouver comme question dans le dédale du répondre, n'est-ce pas cela que vise la compréhension ?

Mais il y a plus que cela dans l'affirmation que la philosophie est question du questionnement, une question qui ne se pose d'ailleurs que maintenant mais dont la présence sous-jacente, dérivée, se laisse retrouver dans le projet même de la philosophie comme telle. Cette question n'est pas simplement la forme même de toute herméneutique possible du passé philosophique, parce qu'en philosophie, précisément, on ne peut dissocier la méthode de ce à quoi on l'applique. La radicalité du questionnement le met à part de tout autre et de ce fait interdit cette séparation. Philosopher sur l'histoire philosophique n'est rien d'autre que poursuivre cette histoire de façon philosophique. Dès lors, la question du questionnement est aussi bien méthode de lecture de cette histoire que son objet même, son contenu; les deux étant inséparables. En raison de la propositionnalisation de la radicalité du questionnement philosophique, la question même de l'interrogativité se verra déplacée, réduite. La conséquence inévitable sera celle-ci : la question non questionnée du questionnement deviendra un non-dit impensé mais implicite au dit initial qui en est le déplacement. Ce non-dit finira par pouvoir se dire, par s'énoncer. La preuve en est tout ce qui vient d'être dit sur cet impensé initial. Il est l'en-soi qui envahira en fin de compte le pour-soi, l'indéterminé qui se détruit par cette détermination qui l'affirme indéterminé et qui lui interdit à la fois de pouvoir être déterminé. On aura reconnu ici le schéma hégélien, dont la dialectique représente bien l'assertorisation inconsciente du problématique, c'est-à-dire des réponses opposées dont toute question, dont toute alternative s'autorise comme nombre minimum de solutions possibles. Le couple de l'en-soi et du pour-soi incarne la propositionnalisation de l'originaire interrogatif. Celui-ci ne peut alors se réfléchir tel mais peut seulement se dire autrement, sans jamais pouvoir se manifester qu'au travers d'autre chose, du non-interrogatif, qui le rend présent en même temps qu'il le voile. On retrouve d'ailleurs ce schéma chez Heidegger, dont la vision de l'historicité est tout hégélienne, avec le voilé (l'Etre) qui se révèle comme dévoilé (au travers de l'étant) avant de se

penser indépendamment (l'Etre sans l'étant), ce que présuppose la prise de conscience dont ce discours même est la marque[2]. Mais ce qu'il importe de bien comprendre est la structure : la question du questionnement se laisse dériver comme l'originaire refoulé par la propositionnalisation de cet originaire, ce qui le déplace en autre chose qui ne fait pas question. Celui-ci devient alors un fondement métaphysique, le hors-question par excellence qui exclut toute question en se situant hors de toute référence concevable à l'interrogation. Ce refoulement aboutit à déplacer l'interrogativité par une clôture propositionnelle par rapport à laquelle la radicalité questionnante ne sera plus qu'une dérive, à retrouver, à désédimenter quand le questionnement même redeviendra le problème de la pensée. La dérive sera alors l'historicité de la question non posée mais cependant mise en œuvre de façon implicite par les diverses solutions propositionnelles qu'a offertes l'histoire de la philosophie. L'en-soi d'une conscience en devenir ou l'Etre plié dans l'étant répondent à cette même structure de déplacement de l'originaire dans une dérive de l'impensé à l'œuvre dans l'instauration inaugurale, et que l'histoire s'efforce de recouvrer. Mais ce sont chaque fois des réponses à une question rabattue sur ce qui n'est pas elle; et on pense le déplacement, avec son historicité, sans bien percevoir que ce sont des réponses à une question qui ne peut exister comme telle, d'où les « solutions » qui affirment l'impensé initial, qu'il soit l'Etre ou même le commencement hégélien qui mène à la dialectique de l'en-soi et du pour-soi.

La question du questionnement est ce qui régit le mouvement de telles pensées, plus fondamentalement que ce qu'elles prétendent et affirment être fondamental, et à laquelle elles répondent sans pouvoir s'en rendre compte. L'impossibilité de questionner le questionnement comme tel aboutit à faire de cet originaire une assertabilité de base,

2. « Partout où la métaphysique représente l'étant, l'Etre s'est éclairci. L'Etre est advenu en un décèlement (...). La métaphysique, toutefois, dans ses réponses à la question qu'elle pose sur l'étant comme tel, parle à partir de la révélation inaperçue de l'Etre. C'est pourquoi l'on peut dire que la vérité de l'Etre est le fondement sur lequel prend appui la métaphysique. (...). Dans la mesure où elle ne représente constamment que l'étant en tant qu'étant, la métaphysique ne se tient pas dans sa pensée à l'Etre lui-même (...). Une pensée qui pense la vérité de l'Etre ne se contente plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. (...). Par suite, lorsqu'au cours du déploiement de la question portant sur la vérité de l'Etre, il est parlé d'un dépassement de la métaphysique, cela signifie : pensée de l'Etre lui-même dans l'Etre. Une telle pensée rejoint, par-delà la non-pensée qui a sévi jusqu'ici, le fondement de la racine de la philosophie » (M. Heidegger, Qu'est-ce que la métaphysique ?, p. 25-27, in *Questions* I, tr. R. Munier, Paris, Gallimard, 1968).

donc un impensable, que seul un « savoir absolu » ou « un survol totalisant et révélateur de l'histoire de la métaphysique comme occultation » permettent de retrouver. En réalité, il s'échappe toujours dans la mesure où, d'emblée, il est le produit d'un déplacement. Ce point de départ est alors un originaire fictif, à moins de faire du mouvement historique qui déplace cet originaire le fondement réel, comme chez Hegel. Mais la question du questionnement est ce qui commande ce déplacement et c'est ce que ne peut penser le propositionnalisme en général, pour lequel tout ce qui tombe en dehors de la proposition est indicible, donc impensable. Aucun « savoir absolu » ni aucune « ontologie » situés au sein de ce cadre conceptuel ne peuvent retrouver — et l'on sait ce qu'il faut penser de la réconciliation ultime du savoir absolu chez Hegel ou de l'échec heideggerien à thématiser l'Etre comme tel — ce qui est *ab initio* impossible : l'interrogativité radicale *comme telle* que la propositionnalité décale. Le questionnement et le déploiement de sa propre interrogativité semblent reproduire la structure hégélienne de l'historicité, et sa version heideggerienne comme destin et réappropriation de l'Etre. En réalité, il s'agit là de deux expressions exemplaires de la propositionnalisation du questionnement qui déplacent le problématique et ce faisant, l'occultent même si le temps présent implique la prise en charge du questionnement comme tel, par-delà le déchiffrement initial de l'interrogativité niée en ontologie. Comme mouvement de l'historicité réfléchie, la question du questionnement sous-tend toute réponse possible, hégélienne ou autre : elle est le soubassement herméneutique même, par-delà tout contenu qui déformerait cette herméneutique en se refusant à la voir problématologique. La propositionnalisation du questionnement comme fondement crée l'impression fallacieuse que le fondement ne peut se dire, est impensable, que la différence (problématologique) est ontologique, qu'elle est différance, bref, un impensé incontournable.

La question du questionnement est sous-jacente à l'entreprise philosophique depuis toujours. Elle sous-tend diverses réponses de même structure mais de contenu variable. On peut la repérer de façon dérivée par rapport à ces réponses qui s'instaurent par une assertion originaire, laquelle n'est en fin de compte que réponse, ce qui la rend inauthentiquement originaire. Le questionnement n'en est pas moins mis en œuvre par-delà sa propositionnalisation, de façon non originaire, alors qu'il est pourtant principiel, ce qui, sous le coup de son refoulement propositionnel, assimile l'originaire à un fond fuyant, à un élément premier qui ne l'est qu'après coup, sans cesse irratrapable si ce n'est

fictivement, une fois que l'on renonce aux mythes de savoir absolu et de la capture de l'Etre en soi, déplié de l'étant. L'originaire se voit toujours déplacé : cela paraît aller de soi; on ne voit pas que cela résulte de l'effet d'impossibilité à traiter le questionnement dans sa radicalité interrogative. Le propositionnalisme, loin de se sentir pris en défaut, assimile son coup de force à l'égard de l'interrogation initiale à la nature même de ce qui est initial, et qui ne se laisse penser qu'après coup, en décalage constant, jusqu'à ce que l'on accède à la réconciliation des moments dans l'Absolu. Si l'originaire se décale sans cesse, ce n'est pas qu'il doive en être ainsi pour des raisons intrinsèques, mais cela provient de l'impossibilité, pour le propositionnalisme, d'affronter le questionnement et de le réfléchir comme tel, de poser effectivement la question du questionnement.

nation et l'imagination ne peut pas être saisie, si ce n'est par l'imagination »[5], ce qui situe l'idéalisme allemand au plus profond de la première édition. La réflexion étant rapport de détermination objective, l'intuition intellectuelle se trouve réhabilitée, elle « est ainsi l'unique assise ferme pour toute philosophie. Tout ce qui surgit, en la conscience, peut être expliqué à partir d'elle et seulement à partir d'elle »[6]. Troisième élément qui va marquer cet idéalisme, le primat de la raison pratique : seule celle-ci se donne *a priori* les lois de détermination d'objet, là où la Raison Pure acceptait un objet préalable. La liberté, la raison pratique produit sa propre loi, et lui confère un contenu objectif qu'elle impose à la sensibilité, et elle ne le reçoit pas d'elle. La systématicité par l'enracinement dans la synthèse pratique va ainsi se réaliser dans une fondamentalité à laquelle Kant semblait sinon avoir renoncé, du moins s'être interdit en raison même de ses présupposés. Le primat de la raison pratique va déboucher sur celui de la volonté, dont Schopenhauer et Nietzsche feront la base de leur pensée. Comme la volonté est son propre objet sans pour autant être un savoir, l'inconscient du sujet agissant va s'insinuer comme la différentielle ontologique du sujet humain, dont la défondamentalisation est alors inéluctable[7].

Le quatrième élément dont va nécessairement s'accompagner l'idéalisme allemand est la dialectisation, vue comme positivité, une structure naturelle de l'esprit, et non comme une illusion ou une négativité qui serait un défaut à éviter. Si l'esprit objective à partir de lui-même, selon Kant, la dialectique de ce discours est inévitable. L'idéalisme, pourtant, parachèvera sa destinée avec Hegel, dans la reconnaissance de sa dialectique interne comme démarche constitutive.

La première édition de la *Critique* trouve ainsi son expression radicalisée, autonomisée, dans l'idéalisme allemand. En A, Kant met l'accent sur le jeu des facultés du sujet et sur le lien indissociable de l'entendement (formel) et de la conscience d'objet (sensible) à partir d'une synthèse d'imagination qui réalise ce lien dans le sujet.

Par contre, si l'on suit B, la conception qui s'en dégage est celle d'un entendement qui est autonome. Le sujet compte peu, la logique seule importe et l'entendement qui est utilisé isolément *et non logi-*

5. *Les principes de la doctrine de la science* (1794-1795), III, § 5 (tr. fr. A. Philonenko, *Œuvres choisies de Philosophie première*, Paris, Vrin, 1964, p. 148).
6. *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, in *Œuvres choisies*, p. 274.
7. A cet égard, le lecteur pourra se reporter ici à M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse* (Paris, PUF, 1985), et à M. Meyer, *De la problématologie* (Bruxelles, Mardaga, 1986).

quement est voué à prendre pour réalité ce qui n'est qu'analytique. La métaphysique, illusoire, est alors inévitable. La seule solution consiste à trouver des *règles de correspondance*, comme dit Carnap, des *schémas* de passage au sensible aurait dit Kant, pour que l'entendement puisse se doter d'une réelle portée nécessairement expérimentale. Dans cette « philosophie sans sujet », toute centrée sur l'entendement, et la science rejetant la métaphysique, on aura reconnu le néo-positivisme qui a pu, autant que Heidegger, se réclamer légitimement de Kant[8].

Finalement, que ce soit le positivisme ou l'idéalisme, la double tendance se retrouve chez Kant lui-même. Science ou métaphysique? Faut-il étudier la science pour libérer la raison de cette limite au-delà de laquelle le savoir devient le penser? Ou faut-il au contraire limiter la raison pure à la connaissance pour éviter les dépassements discursifs, espaces illégitimes désormais réservés aux incertitudes de la foi et à ce qui rend possibles les impératifs de l'action légitime? Deux lectures, dont l'une serait celle de A, et l'autre, B, si l'on ne se trouvait pas, dans les deux cas, face au rééquilibrage de leurs excès respectifs. A ne peut être que vérité partielle par rapport à la doctrine générale du kantisme : il faut réintroduire ce qui, en elle, est négligé par A, et qui, en y apparaissant par rééquilibrage, recrée le paradoxe que cette doctrine exprime. D'où la réécriture, avec B, et la même nécessité de rééquilibrage de ce qui est négligé par B et que A offrait. D'où la volonté d'avoir A et B pour donner l'impression d'avoir la même doctrine de base, globalisée, et la nécessité de soutenir que A et B disent la même chose (malgré ce qui les différencie et que le rééquilibrage interne n'abolit en rien) pour que cette doctrine globale n'apparaisse pas comme ce qu'elle est : paradoxale. A et B ne sont plus alors que des accentuations, qui se veulent gommées, d'une même vision, intenable certes, et, pour cette raison, vouée au dépassement de radicalisation dont positivisme et idéalisme sont les marques premières. Indissociables, A et B le sont parce qu'elles mettent en évidence la doctrine fondamentale du kantisme dans sa paradoxalité niée, comme si la complémentarité n'était plus que la duplication nécessaire d'une conception unique, dont A et B ne seraient que des variations accidentelles. L'idée que de A, comme d'ailleurs de B, on puisse retrouver l'exigence complémentaire, tout en l'ayant exclue, révèle finalement le caractère insurmontable du paradoxe de l'objet. A chacun son Kant; celui des positivistes, qui

8. Sur tout ceci, voir M. Meyer, *Découverte et justification en science. Kantisme, néo-positivisme et problématologie* (Paris, Klincksieck, 1979).

s'appuient sur B, celui des idéalistes et des phénoménologues, qui se légitiment par A. Mais il n'y a pas que leurs enracinements opposés qui s'originent en Kant, il y a aussi leur lecture de Kant : sera-t-il un métaphysicien, ou un épistémologue? Les deux, et les deux nécessairement, car l'illusion de ceux qui oublient le fondement propositionnaliste qui est le leur est de croire que l'on puisse être l'un sans l'autre dans le cadre de la raison comme faculté de juger. Kant ne réalise-t-il pas le destin de l'ontologie en y renonçant, au profit d'un *engagement ontologique* qui rejette la thématisation de l'être comme accès au fondement de ce qui est? Le dédoublement impossible de l'analyse et de la synthèse est bien celui de l'être-en-soi et de l'être-pour-nous, à la fois différent et identique, donc incarné dans le jugement qui exprime cette identité-différence. Mais quelle est cette chose en soi dont on peut dire analytiquement qu'elle échappe à la synthèse contenue dans l'analyse comme différentiel absolu?

En fin de compte, il reste ce paradoxe de la différence transcendantale de l'objet, à la fois le même et autre. Elle est sans doute une variation de la différence ontologique; non thématisée, on l'a dit. Toutes ces différences renvoient finalement au paradoxe du *Ménon*. Kant, Hegel ou Heidegger se sont efforcés de nous faire partir d'un déjà-là, qui n'est pas là et qui l'est, ou qui se voile en se dévoilant, qui est un X et un objet qu'il est, qu'il n'est pas, qu'il devient, qui maintient à la fois l'identité du monde du sens commun et de l'élaboré philosophique de ce monde. Synthèse transcendantale, avec Kant? Dialectique de ce qui est et n'est pas cela qu'il est, avec Hegel? Histoire de l'être même, avec Heidegger? Ou plutôt, nécessité de penser le questionnement en le niant, sous des formes transcendantales, dialectique ou ontologique, qui l'expriment sans le dire, et, par là, reconduisent le paradoxe qu'il y a à parler du questionnement en en taisant la différence constitutive qui, ainsi, s'abolit tout en se déplaçant?

Un tel déplacement est évident quand on se reporte au dilemme constant de Kant : science ou métaphysique. Il semble détruire celle-ci au profit de celle-là, et, d'autre part, il semble aussi vouloir faire de celle-ci un discours enfin fondé, capable de répondre aux questions ultimes, et pas seulement celles d'ordre éthique, qui sont celles de la métaphysique, comme le rapport à l'objet pour le sujet. S'il y a une telle ambiguïté dans la démarche kantienne, radicalisée par l'idéalisme et son opposé, le positivisme, A contre B, B contre A, cela provient de ce déplacement de l'interrogativité dont on a parlé précédemment. Comment se marque-t-il ici? Que cherche Kant, sinon de pouvoir

démarquer les questions qui s'autorisent d'une réponse et celles qui sont vouées à excéder toute réponse possible? En d'autres termes, il faut arriver à établir une différence problématologique entre ce qui fait question (qui n'est ni n'a comme tel de réponse) et ce qui, au contraire, *est* réponse; et Kant prend cette exigence au niveau de la proposition vu qu'il ne connaît que le propositionnel comme norme de la raison. Kant, dans la *Critique de la raison pure*, procède donc à une théorisation, propositionnelle certes, de l'interrogativité comme essence de l'esprit humain. La métaphysique fait partie de « l'éternellement problématique ». Mais il y a les propositions qui le sont véritablement et les autres, défaillantes par rapport à ce critère, qui sont destinées à n'être que problématiques. Une question, sous l'effet du déplacement propositionnel, n'est ainsi rien d'autre qu'une modalité de la faculté de juger. La différence problématologique est refoulée comme telle, et elle devient différence propositionnelle, et plus spécifiquement différence transcendantale par laquelle l'objet (pour nous) s'articule sur la chose dans le rapport analytico-synthétique. Etre et étant, si l'on pense cette différence ontologiquement, mais l'idée de base est la même.

Etant donné que tout discours s'assimile à du propositionnel, les questions insolubles se voient réduites à des propositions qui n'en sont pas, tout en étant des propositions, d'où la dialectique transcendantale que de telles questions provoquent. Ce qui n'apparaît pas clairement à propos de ces questions, *parce que précisément elles sont propositionnalisées*, est que l'on ignore si la propositionnalité de ces questions les abolit ou au contraire les exprime et les maintient. La proposition qui traduit la question métaphysique dans sa différence modalisée, problématique en l'occurrence, fait de la métaphysique une aire à part dans le champ propositionnel, un domaine qui, posé comme distinct du soluble, a cependant sa spécificité propre. En démarquant certaines questions des autres par les réponses qu'on en dégage dans certains cas, par opposition aux autres, la différence problématologique devenue différence transcendantale comme différence de synthèse d'objet, permet de préserver la métaphysique comme préoccupation distincte de la science, et de l'apodicticité en général, avec laquelle elle ne se distinguait pas (d'où le scepticisme) faute de différenciation, précisément. Kant répond à la question du questionnement par le propositionnalisme, question qui transparaît tout de même malgré la formulation de problème comme modalité du jugement. Il établit une différence entre science et métaphysique par les types de discours qui peuvent

être apportés (en réponse ou en non-réponse) aux questions de l'une et de l'autre, faisant de la métaphysique le problématique par excellence, un statut qui est aussitôt repris par la propositionnalisation du problématique, laquelle assimile l'insolubilité à l'illusion d'une propositionnalité apodictique, ce qui condamne forcément la métaphysique tant qu'un langage purement problématologique ne vient pas à s'instaurer.

La propositionnalisation des questions transforme celles-ci par le dire positif puisque la problématicité est le creux de ce dire. Une proposition problématique pour être captée comme telle requiert un langage problématologique que Kant s'interdit dans sa volonté de fondation de l'apodicticité propositionnelle. Dès lors, la question métaphysique ne peut être prise comme telle. La question est jugée à l'aune de la solution, ce qui fait de la métaphysique une tentative sans espoir. L'apodicticité du synthétique *a priori*, donc la science qui en est l'incarnation la plus évidente, abolit la métaphysique dans ce qu'elle a d'interrogatif, discréditant du même coup son insolubilité naturelle, enfin démasquée pour ce qu'elle est sous le regard critique de la norme propositionnelle restaurée par le transcendantalisme. Parce que Kant ne peut s'appuyer sur une différence problématologique qu'il récuse, en la transcendantalisant dans un propositionnalisme ainsi rénové, il se voit contraint de considérer la question métaphysique de façon ambiguë. En tant que proposition, elle ne se distingue pas du modèle unique, qui se parachève dans le savoir incarné dans la proposition synthétique *a priori*; elle est donc abolie comme question, digne d'être prise comme telle et pour elle-même, en dehors de la scientificité qui fait la norme du propositionnel par l'apodicticité exemplaire qui est celle de tout savoir. En tant que proposition *problématique* cependant, la question métaphysique semblerait pouvoir recevoir une dignité propre. Mais, au regard de *la* propositionnalité, même modalisée, comment distinguer — et surtout au nom de quoi — ce qui ne se prête manifestement pas à la différenciation?

D'où le statut ambivalent de la métaphysique selon Kant : doit-elle s'abolir, ou peut-elle survivre? Et si c'est la dernière solution qui doit prévaloir, sous quelles formes sa survie est-elle possible, comme science et comme morale, ou comme thématique indépendante? Cela revient à la vieille question de savoir si la *Critique* est discours métaphysique ou discours sur la métaphysique afin qu'elle se mue en métaphysique de la nature et en métaphysique de mœurs respectivement. La différence problématologique qui sous-tend le discours kantien est vouée à disparaître, à se déplacer sous l'aspect de la différence transcendantale

qui ne connaît que le jugement comme norme et comme but. Etre au service du propositionnalisme implique que les questions puissent se résoudre de façon apodictique, et c'est là une vision de la métaphysique qui implique une métaphysique de la nature aussi bien qu'une métaphysique des mœurs au sens où Kant l'entend. Les questions de la métaphysique traditionnelle sont-elles encore de véritables questions, dignes d'être posées pour être résolues par un discours propre? L'embarras ne peut être qu'inéluctable faute de réelle problématologie qui permette de répondre à la question de ces questions, sans les ramener à des propositions, donc à l'idéal propositionnel. Car une question insoluble, en devenant une proposition problématique, semble pouvoir s'insérer dans un espace autonome, à fonder tel quel. Démarqués des questions qui se prêtent à la propositionnalisation stricte, ces problèmes métaphysiques devraient pouvoir être réhabilités, mais sans problématologie, comment les insérer dans l'ordre propositionnel sans les trahir aussitôt?

La métaphysique se survit en s'abolissant grâce à l'apodictique de l'éthique et de ses impératifs, à moins qu'elle ne s'occupe tout simplement des principes de la science de la nature. La philosophie transcendantale est alors à la fois métaphysique et propédeutique : *discours* des questions insolubles et de celles qui ont une solution, elle est la *vérité* propositionnelle des unes et des autres, la différence problématologique même, mais résorbée dans le propositionnel unique et fondé à neuf (par le transcendantalisme). Mais, faute de différence problématologique, la *Critique* est aussi la solution sur les solutions possibles, et sur ce qui va conduire à ces solutions. La difficulté va inéluctablement demeurer : les questions métaphysiques se révèlent aussi bien pour ce qu'elles sont — des problèmes purs — que comme des propositions qui, comme telles, les abolissent avec, à la clé, les métaphysiques régionales qui deviendront les seules formes adéquates de « la » métaphysique.

CONCLUSION

De la démarche transcendantale à la déduction problématologique

La *Critique de la raison pure* est une problématologie qui ne peut se reconnaître : elle s'efforce de démarquer les questions des réponses, ce qui signifie pour elle qu'il faut parvenir à différencier le discours qui est solution de celui qui ne l'est pas (mais qui semble l'être). L'ambition de la *Critique* oblige son auteur à trouver un critère de démarcation, et la démarche transcendantale, impliquant la sensibilité, le lui permet. Néanmoins, la volonté propositionnelle supprime la différence par l'indifférenciation propositionnelle. Ce qui fait que la métaphysique est à la fois différente de la science et, abolie par elle, vouée à devenir science, à engendrer la science ; ou alors à se survivre sous une autre forme, par laquelle la problématicité peut être propositionnalisée, comme éthique notamment. Mais dans cette dernière hypothèse la méta-

physique est reconnue comme une problématique indépassable aussi bien, même si c'est pour la juger selon une différence que Kant ne peut instaurer sans aussitôt l'annuler. A cause de cette propositionnalisation généralisée, l'éradication de la métaphysique devient une lecture équivalente à son « affirmation ».

D'où le statut de la Déduction philosophique comme discours spécifique : propositionnelle si l'on en croit l'idéal et la norme, elle devrait être ou analytique, ou synthétique. Or, la *Critique* n'est ni un discours formel, logique, ni une description sensible, empruntée à l'expérience, puisqu'elle ne relève pas de l'expérience, qu'on en considère la structure *a priori* ou non. Métaphysique n'est pas physique, même si la première doit rendre possible la seconde. Par conséquent, la *Déduction transcendantale*, par exemple, n'est ni une déduction logique, ni une déduction de lois physiques *a priori*, bien qu'elle traite de la synthèse *a priori* et des jugements dont elle s'accompagne et qui portent le nom de synthétiques.

Tout ceci revient à se demander si la *Critique* est scientifique ou seulement préparatoire, auquel cas le statut de ses jugements pose autant de difficultés que dans la première hypothèse.

La *Critique* échappe ainsi aux déterminations propositionnelles qu'elle fonde, tout en tombant dans la circularité de la fondation à laquelle le propositionnalisme ne saurait échapper. Réponse sur les réponses possibles, sur la possibilité des réponses, la *Critique* doit donc présupposer ce qu'elle entend par réponse, et c'est bien en cela que la déduction de cette possibilité du répondre, étant elle-même réponse, assume *a priori* ce qu'elle s'efforce de déduire. On se souviendra ici de remarques de Jaspers sur la circularité de la *Déduction transcendantale* : l'expérience est définie analytiquement comme synthèse de concepts et d'intuitions, ce qui fait qu'il est facile de « déduire » la synthèse comme synthèse de concepts et d'intuitions par simple réflexion analytique sur la synthèse et ses conditions transcendantales (le rapport des facultés entre elles).

Tout cela équivaut à dire que le propositionnalisme n'arrive pas réellement à se fonder par la démarche transcendantale. La restriction qu'elle légitime quant à l'usage des principes ultimes de la raison les présuppose. La table des jugements et des catégories qui est censée fonder ces principes est introduite *a priori*, comme si elle allait de soi, alors qu'elle est en réalité supposée adéquate d'entrée de jeu.

La *Déduction transcendantale* est donc un questionnement, une réponse à la question de toute question possible, qui se situe en dehors

de toute théorie du questionnement, l'abolition de celui-ci étant perçue depuis toujours comme gage de la « réponse ». Démarche ambiguë, certes, qui rejaillit sur le statut même de la *Critique*, mais qui débouche inexorablement sur l'impossibilité de penser la différence de la question et de la réponse. Comment s'étonner, dans ces conditions, que le philosophe présuppose la réponse quand il questionne puisqu'il transforme en proposition cela même qui doit y conduire? La *Déduction* est alors la réponse sur le répondre qui ne peut se dire tel, le présupposer du résultat qu'il faut problématiser avant de trouver, mais dont la problématisation même contient déjà toute la réponse. Dans de telles conditions d'indifférenciation problématologique, la circularité est inévitable, puisque celle-ci se définit précisément par le fait que l'on présuppose à titre de réponse ce qui fait question; le problème à résoudre est alors traité comme résolu et l'on retrouve alors au bout du compte ce que l'on a introduit au départ. Une problématologie qui se dénie telle est toujours vouée à la circularité, puisqu'elle ne peut reconnaître la différence question-réponse qui empêcherait ce cercle. Rien n'interdit de poser la réponse dans l'expression de la question, si celle-ci est démarquée de celle-là d'une manière ou d'une autre. Aucune confusion, aucun amalgame faisant passer l'une pour l'autre, ne surgira. La *Déduction transcendantale* étant une interrogation propositionnalisée sur le répondre, et partant sur les questions qui s'en différencient, elle est forcément circulaire en ne pouvant que faire l'amalgame entre l'interrogation et le répondre, tout en proclamant la différence qu'elle ne peut penser. La *Déduction* est dialectique au plus profond d'elle-même : elle est l'interrogation métaphysique qui se prend pour réponse et qui à la fois ne peut l'être. Mais, et c'est là toute sa force philosophique, sa positivité, elle est aussi le passage (circulaire du point de vue propositionnel) de la question à la réponse, *à partir de la question même* sur le répondre. Elle est donc déduction problématologique. Certes, elle l'est de façon indirecte, car la propositionnalisation, qui est à autofonder, occulte le caractère problématologique de l'entreprise kantienne. Il n'empêche que ce qui se passe en réalité est bien de nature problématologique — ce qui est compréhensible, puisque l'on a là l'essence même de la philosophie — comme l'atteste le statut irréductible de la *Critique* à l'égard de ses propres normes. En effet, le discours même de Kant n'est ni synthétique *a priori*, ni analytique, mais forme un ensemble de réponses problématologiques qui ne parviennent pas à s'énoncer telles. En les ramenant à ce que le propositionnalisme entend par le discours de la raison, ces réponses

sont à la fois problématiques et, ne pouvant être cela, purs jugements, mais des jugements singuliers en ce qu'ils obéissent à de la déductibilité *sui generis*, pourtant impossible à caractériser spécifiquement, si ce n'est à en faire une « circularité positive », faute précisément d'un espace et d'un langage problématologique qui permettent de les penser en propre. La *Déduction transcendantale* est le questionnement philosophique auquel il est répondu, encore une fois par suppression de l'interrogativité comme telle en guise de réponse. Mais elle est aussi la déduction de la réponse à partir de la formulation du problème, comme la solution du doute cartésien était donnée par l'absolue certitude de la proposition hors de doute qui exprime ce doute. Et le fait, chez Kant, de poser la question de la possibilité de l'expérience, et des objets de l'expérience, comme question de la synthèse des concepts et des intuitions, constituera déjà la réponse première sur laquelle la philosophie transcendantale s'érigera. La circularité d'un tel processus réfléchira le fait que l'objet est là, toujours déjà-là, comme l'antérieur pour nous, et que cela est une donnée *a priori* parce que le déjà-là est un donné *a priori*, lié à notre finitude, à notre engagement dans le monde, dira-t-on plus tard. L'apriorisme, la finitude, la distinction entre le dernier pour nous et le premier en soi, donc l'analyse et la synthèse, tout cela est bien sûr une conséquence de la circularité propositionnelle. Elle contraint le philosophe par souci de cohérence à faire des exigences limitatives du propositionnalisme, de ses impossibilités, cercles et contradictions, le tissu même du rapport de la conscience aux objets. Il y a là un *a priori* du propositionnalisme qui fait du rapport propositionnel l'*a priori* par excellence, qui fait qu'il y a de l'*a priori* et qui le fait être tel que Kant dit qu'il est. Il ne pourra donc être que paradoxal.

Mais la fissure a surgi. Le kantisme est au fond la première des grandes réponses à la fracture de la conscience, qu'aura représenté l'empirisme, une dissolution qui s'achèvera par les coups de grâce de Marx, Nietzsche et Freud. Le rapport impossible de la conscience transcendantale et de la conscience empirique, issu du paradoxe du *Ménon* devenu paradoxe de la synthèse du sujet dans sa relation à l'objet, n'est rien d'autre que la mise en évidence de la contradiction qu'il y a à faire coïncider conscience et conscience de soi. L'incapacité de réconcilier conscience (d'objet) et conscience de soi (comme sujet pur) dans une synthèse *inconnaissable*, avant d'être *pensée* comme dialectique, faute de mieux, aboutira à l'éclatement du sujet cartésien, fondateur, par un cheminement continu, même s'il ne dura qu'un siècle

après la tentative kantienne. L'idéalisme se muera en nihilisme, par le biais d'une raison pratique se détranscendantalisant de plus en plus en une volonté n'ayant plus d'objet externe à affirmer si ce n'est elle-même, tandis que le positivisme deviendra néo-positivisme, tout cela plaçant la raison devant une alternative qui consacrera son impossibilité à se survivre comme propositionnalisme. A la « critique » devra désormais se substituer une « apocritique de la raison ». Les principes de la pensée seront définis par son interrogativité, une interrogativité, non plus refoulée, non plus déplacée en une transcendantalité ou en une ontologie quelconque, mais ils seront déterminés par une interrogativité réfléchie comme telle, c'est-à-dire comme principielle. Cela implique une nouvelle approche philosophique qui établisse la différence des questions et des réponses comme telles, avec la possibilité de dire cette différence sans la voir à nouveau dériver comme différence ontologique ou comme dialectique. L'*apocritique de la raison* sera alors véritablement réponse sur le répondre à partir du questionnement même, enfin pensé et rendu pensable à partir de lui-même, comme le fondement qu'il est de toute démarche philosophique. Tel est le sens de la problématologie aujourd'hui, comme réponse aux impasses du nihilisme, qui a aboli la raison pure, et comme réponse aux positivismes en tous genres, qui ont renoncé à la fondation de la raison pour l'irrationalisme des maîtrises locales opératoires et technologiques, un irrationalisme qui se masque souvent derrière une rationalité *partielle* dont le succès serait la meilleure preuve qu'il doit devenir la seule incarnation de la rationalité.

BIBLIOGRAPHIE

Adickes E., *Kant as naturforscher*, Berlin, De Gruyter, 1924-1926.
— *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924-1925.
Allison H., *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1983.
Ameriks K., *Kant's Theory of Mind*, Oxford, 1982.
Aquila R., *Representational Mind*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
Beck L., *Essays on Kant and Hume*, New Haven, Yale University Press, 1978.
Bennett J., *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, 1966.
— *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, 1974.
Brittan G., *Kant's Theory of Science*, Princeton University Press, 1978.
Broad C., *Kant. An Introduction*, Cambridge University Press, 1978.
Buchdahl G., *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Cambridge University Press, 1969.
Caird E., *The Critical Philosophy of Kant*, 2 vol., Glasgow, 1889.
Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. II, Berlin, Cassirer Verlag, 1922.
— (et Heidegger), *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.
Clavel M., *Critique de Kant*, Paris, Flammarion, 1980.
Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Dümmler, 1871.
Combes J., *L'idée critique chez Kant*, Paris, PUF, 1971.
Daval R., *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951.
Debru C., *Analyse et représentation Kant et Lambert : théorie de l'espace*, Paris, Vrin, 1977.
Declève H., *Heidegger et Kant*, La Haye, Nijhoff, 1970.
Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1971.
De Vleeschauwer H., *La Déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 vol., Gand, 1934-1937.
Dryer D., *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, Londres, Allen & Unwin, 1966.
Eisler R., *Kant Lexicon*, Hildesheim, Olms, 1977.
Erdmann B., *Kant's Kriticismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1878.
Ewing A., *Kant's Treatment of Causality*, Londres, Routledge, 1929.

Ewing A., *A Short Commentary on Kant's « Critique of Pure Reason »*, The University of Chicago Press, 1938.
Findlay J., *Kant and the Transcendental Object*, Oxford University Press, 1981.
Funke G., Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation, *Kant-Studien* 62, 1971.
Gram M., ed., *Disputed Questions*, University of Chicago Press, 1967.
— *Kant. Ontology and the A priori*, Evanston, Northwestern University Press, 1968.
—, ed., *Interpreting Kant*, Iowa Press, 1982.
Granel G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Gallimard, 1970.
Heidegger M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
— *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.
— *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
Henke E., *Zeit und Erfahrung*, Meisenheim, Hain, 1978.
Henrich D., *Identität und Objektivität*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1976.
Höffe O., *Immanuel Kant*, Munich, Beck, 1983.
Jaspers K., *Les grands philosophes*, Paris, Plon, 1972.
Kaloyeropoulos N., *La théorie de l'espace*, Genève, 1980.
Kaulbach F., *Immanuel Kant*, Berlin, 1969.
Kemp Smith N., *A Commentary to Kant's « Critique of Pure Reason »*, New Jersey, Humanities Press, repr. 1962.
Kojève A., *Kant*, Paris, Gallimard, 1973.
Königshausen J., *Kants Theorie des Denkens*, Amsterdam, Rodopi, 1977.
Korner S., *Kant*, Harmondsworth, Penguin Books, 1955.
Lachièze-Rey P., *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 3ᵉ éd., 1972.
Lebrun G., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, A. Colin, 1970.
Lévy H., Heideggers Kant interpretation, *Logos*, 1932.
Malherbe M., *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980.
Martin G., *Science moderne et ontologie traditionnelle*, Paris, PUF, 1963.
Marty F., *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980.
Mathieu V., *La filosofia transcendantale e l'Opus Postumum di Kant*, Torino, 1958.
Meerbote R., Kant's use of the notions « objective reality » and « objective validity », *Kant-Studien* 63, 1972.
Melnick A., *Kant's Analogies of Experience*, The University of Chicago Press, 1973.
Meyer M., « *Why did Kant write two versions of the Transcendental Deduction of the Categories ?* » *Synthese*, Reidel, 1981.
— Le paradoxe de l'objet chez Kant, *Kant-Studien*, 1977, repris dans M. Meyer, *Découverte et justification en science*, Paris, Klincksieck, 1979.
— *De la problématologie*, Bruxelles, Mardaga, 1986.
Miles M., *Logik und Metaphysik bei Kant*, Francfort, Klostermann, 1978.
Mörchen H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen, Niemeyer, 2ᵉ éd., 1970.
Ottonello P., *Heidegger interprete di Kant*, Genova, 1981.
Paton H., *Kant's Metaphysic of Experience*, 2 vol., London, Allen & Unwin, 1936.
Philonenko A., *L'œuvre de Kant*, 2 vol., Paris, Vrin, 1969.
Prauss G., *Erscheinung bei Kant*, Berlin, De Gruyter, 1971.
—, ed., *Kant*, Cologne, 1973.
— *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, Bouvier, 1974.
Ratke H., *Systematisches Handlexicon zur « Kritik der reinen Vernunft »*, Hamburg, F. Meiner, 1929.

Rescher N., *Kant's Theory of knowledge and reality*, Washington, University Press of America, 1983.
Rousset B., *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.
Schüssler I., *Philosophie und Wissenschaftspositivismus*, Francfort, 1979.
Sherover C., *Heidegger, Kant and Time*, Bloomington, Indiana University Press, 1971.
Srzednicki J., *The Place of Space, Variations on Kant's First Critique*, La Haye, Nijhoff, 1983.
Stanguennec A., *Hegel Critique de Kant*, Paris, PUF, 1985.
Strawson P., *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen, 1966.
Vaihinger H., *Kommentar zur Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, 2 vol., 1881.
Verneaux R., *Kant. Critique de la « Critique de la raison pure »*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
Vietze A., *Die Transsendantale Deduktion der Kategorien in der ersten und der zweiten Auflage der « Kritik der reinen Vernunft »*, Berlin, 1911.
Vorlander K., *Kant : der Mann und das Werk*, 2ᵉ éd., Hamburg, F. Meiner, 1977.
Vuillemin J., *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
— *Physique et métaphysique kantiennes*, Paris, PUF, 1955.
Walker R., *Kant*, Londres, Routledge, 1978.
Walsh N., *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh University Press, 1975.
Washburn M., The Second Edition of the *Critique* : Toward an understanding of its nature and genesis, *Kant-Studien*, 1975.
Weil E., *Problèmes kantiens*, Paris, Vrin, 1963.
Wolff R., *Kant's Theory of Mental Activity*, Harvard University Press, 1963.
Zoller G., *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin, De Gruyter, 1984.

Rescher N., Kant's Theory of Knowledge and reality, Washington, University Press of America, 1983.
Rousset B., La doctrine kantienne de l'objectivité, Paris, Vrin, 1968.
Schneider I., Philosophie und Wissenschaftstheorie, Frankfurt, 1979.
Sherover Ch., Heidegger, Kant and Time, Bloomington, Indiana University Press, 1971.
Sznednicki J., The Place of Space, Nijhoff, 1980.
Stanguennec A., Hegel Critique de Kant, Paris, PUF, 1985.
Strawson P., The Bounds of Sense, London, Methuen, 1966.
Vaihinger H., Kommentar zu Kants « Kritik der reinen Vernunft », 2 vol., 1881.
Verneaux R., Kant, Critique de la « Critique de la raison pure », Paris, Aubier-Montaigne, 1972.
Vietzke A., Die Transcendentale Deduktion der Kategorien in der ersten und der zweiten Auflage der « Kritik der reinen Vernunft », Berlin, 1911.
Vorländer K., Kant : der Mann und das Werk, 2e éd., Hamburg, F. Meiner, 1977.
Vuillemin J., L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, PUF, 1954.
— Physique et métaphysique kantiennes, Paris, PUF, 1955.
Walker R., Kant, London, Routledge, 1978.
Walsh N., Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh University Press, 1975.
Washburn M., The Second Edition of the Critique : Toward an understanding of its nature and genesis, Kant-Studien, 1975.
Weil E., Problèmes kantiens, Paris, Vrin, 1963.
Wolff R., Kant's Theory of Mental Activity, Harvard University Press, 1963.
Zoller G., Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant, Berlin, De Gruyter, 1984.

TABLE DES MATIÈRES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Découverte et justification en science, Paris, Klincksieck, 1979.

Logique, langage et argumentation, Paris, Hachette, 1982, 2e éd. 1985.

De la problématologie, Bruxelles, Mardaga, 1986 ; Paris, Livre de Poche, 1994.

La philosophie et les passions, Paris, Livre de Poche, 1991.

Pour une critique de l'ontologie, Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 1991.

Langage et littérature, Paris, PUF, « L'Interrogation philosophique », 1992.

Questions de rhétorique, Paris, Livre de Poche, 1993.

Rhetoric, Language and Reason, Pennsylvania State University Press, 1994.

La philosophie anglo-saxonne (sous la dir.), Paris, PUF, « Premier Cycle », 1994.

De l'insolence, Paris, Grasset, 1995.

Michel Meyer est aussi directeur de la *Revue internationale de philosophie*.



Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Juin 1995 — N° 41 541



COLLECTION « QUADRIGE »

ALAIN	Propos sur l'éduction *suivis de* Pédagogie enfantine
ALAIN	Stendhal *et autres textes*
ALQUIÉ	Le Désir d'éternité
ALTHUSSER L.	Montesquieu, la politique et l'histoire
ALTHUSSER L. et coll.	Lire « Le Capital »
ANDREAS-SALOMÉ	Ma vie
ARON R.	La Sociologie allemande contemporaine
ASSOUN P.-L.	Introduction à la métapsychologie freudienne
ASSOUN P.-L.	Freud, la philosophie et les philosophes
ATTALI J.	Analyse économique de la vie politique
ATTALI J. et GUILLAUME M.	L'Anti-économique
AUBENQUE P.	Le Problème de l'être chez Aristote
AUBENQUE P.	La Prudence chez Aristote
AYMARD A. et AUBOYER J.	L'Orient et la Grèce antique
AYMARD A. et AUBOYER J.	Rome et son Empire
BACHELARD G.	La Philosophie du non
BACHELARD G.	La Poétique de l'espace
BACHELARD G.	La Poétique de la rêverie
BACHELARD G.	Le Nouvel Esprit scientifique
BACHELARD G.	La Flamme d'une chandelle
BACHELARD G.	Le Rationalisme appliqué
BACHELARD G.	La Dialectique de la durée
BACHELARD G.	Le Matérialisme rationnel
BALANDIER G.	Sens et puissance
BALANDIER G.	Sociologie actuelle de l'Afrique noire
BALANDIER G.	Anthropologie politique
BARON S. W.	Histoire d'Israël, T. I
BARON S. W.	Histoire d'Israël, T. II
BARRET-KRIEGEL B.	Les Droits de l'homme et le droit naturel
BASTIDE R.	Sociologie et psychanalyse
BENOIST J.-M.	Marx est mort
BENOIST J.-M.	Tyrannie du logos
BERGSON H.	Essai sur les données immédiates de la conscience
BERGSON H.	L'Energie spirituelle
BERGSON H.	L'Evolution créatrice
BERGSON H.	Le Rire
BERGSON H.	Les Deux Sources de la morale et de la religion
BERGSON H.	Matière et mémoire
BERGSON H.	La Pensée et le mouvant
BERGSON H.	Durée et simultanéité
BERNARD C.	Principes de médecine expérimentale
BLANCHÉ R.	L'Axiomatique
BLONDEL M.	L'Action (1893)
BOILEAU-NARCEJAC	Le Roman policier
BORNE E.	Le Problème du mal
BOUDON R.	Effets pervers et ordre social
BOUDON R.	La Place du désordre
BOUDOT P.	Nietzsche en miettes



COLLECTION « QUADRIGE »

BOUGLÉ C.	Essais sur le régime des castes
BOUHDIBA A.	La Sexualité en Islam
BOUTANG P.	Ontologie du secret
BRAUDEL F. et LABROUSSE E.	Histoire économique et sociale de la France
	T. I : 1450-1660
	T. II : 1660-1789
	T. III : 1789-années 1880
	T. IV.1-2 : Années 1880-1950
	T. IV.3 : Années 1950-1980
BRÉHIER E.	Histoire de la philosophie, T. I
BRÉHIER E.	Histoire de la philosophie, T. II
BRÉHIER E.	Histoire de la philosophie, T. III
BUBER M.	Moïse
CANGUILHEM G.	Le Normal et le pathologique
CARBONNIER J.	Sociologie juridique
CHAILLEY J.	Histoire musicale du Moyen Age
CHARNAY J.-P.	La Vie musulmane en Algérie
COHEN-TANUGI L.	Le Droit sans l'Etat
CORTOT A.	La Musique française de piano
CROUZET M.	L'Epoque contemporaine
CROZET R.	L'Art roman
DERRIDA J.	La Voix et le phénomène
DESCARTES R.	Méditations métaphysiques
DEUTSCH H.	La Psychologie des femmes, T. I
DEUTSCH H.	La Psychologie des femmes, T. II
DUHAMEL O.	La Gauche et la V° République
DUMÉZIL G.	Du mythe au roman
DUPAQUIER J.	Histoire de la population française
	1 : Des origines à la Renaissance
	2 : De la Renaissance à 1789
	3 : De 1789 à 1914
	4 : De 1914 à nos jours
DURAND G.	L'Imagination symbolique
DURKHEIM E.	Les Règles de la méthode sociologique
DURKHEIM E.	Le Suicide
DURKHEIM E.	Les Formes élémentaires de la vie religieuse
DURKHEIM E.	Education et sociologie
DURKHEIM E.	De la division du travail social
DURKHEIM E.	L'Evolution pédagogique en France
DURKHEIM E.	Leçons de sociologie
DURKHEIM E.	Le Socialisme
DURKHEIM E.	L'Education morale
FEBVRE L.	Martin Luther, un destin
FESTUGIÈRE A.-J.	Epicure et ses dieux
FOCILLON H.	L'Art des sculpteurs romans
FOCILLON H.	La Vie des formes
FOUCAULT M.	Naissance de la clinique
FOULQUIÉ P.	Dictionnaire de la langue pédagogique
FREUD S.	L'Homme aux loups
FREUD S.	La Première Théorie des névroses



COLLECTION « QUADRIGE »

FREUD S.	Le Président Schreber
FREUD S.	L'Avenir d'une illusion
FREUD S.	Malaise dans la culture
FREUD S.	Inhibition, symptôme et angoisse
GANDHI	Autobiographie
GINOUVÈS R.	L'Art grec
GODECHOT J.	La Contre-Révolution, 1789-1804
GROUSSET R.	Les Croisades
GUITTON J.	Justification du temps
HAMSUN K.	Faim
HAYEK F. A.	La Route de la servitude
HEERS J.	Le Clan familial au Moyen Age
HEIDEGGER M.	Qu'appelle-t-on penser ?
HYPPOLITE J.	Figures de la pensée philosophique, T. I et II
JACCARD R.	La Tentation nihiliste
JANKÉLÉVITCH V.	Philosophie première
JANKÉLÉVITCH V.	Henri Bergson
JOHNSTON W.	L'Esprit viennois
KANT E.	Critique de la raison pratique
KANT E.	Critique de la raison pure
KANT E.	Qu'est-ce qu'un livre ?
KAUTSKY K.	Le Bolchevisme dans l'impasse
LACOSTE Y.	Géographie du sous-développement
LAGACHE D.	La Jalousie amoureuse
LAGACHE D.	L'Unité de la psychologie
LALANDE A.	Vocabulaire technique et critique de la philosophie, en 2 vol.
LAMARCK J.-B. DE	Système analytique des connaissances positives de l'homme
LAPLANCHE J.	Hölderlin et la question du père
LAPLANCHE J.	Nouveaux fondements pour la psychanalyse
LE BON G.	Psychologie des foules
LEFEBVRE H.	Le Matérialisme dialectique
LÉONARD E. G.	Histoire générale du protestantisme
	T. I : La Réformation
	T. II : L'Etablissement
	T. III : Déclin et renouveau
LEROI-GOURHAN A.	Les Religions de la préhistoire
LEVINAS E.	Le Temps et l'autre
LÉVI-STRAUSS C.	L'Identité *(Séminaire)*
LOCKE J.	Lettre sur la tolérance
LOVY R.-J.	Luther
MAIMONIDE M.	Le Livre de la connaissance
MAISTRE J. DE	Ecrits sur la Révolution
MARÇAIS G.	L'Art musulman
MARION J.-L.	Dieu sans l'être
MARION J.-L.	Sur la théologie blanche de Descartes
MARX K.	Le Capital, livre I
MAUSS M.	Sociologie et anthropologie
MERLEAU-PONTY M.	La Structure du comportement
MEYER M.	Science et métaphysique chez Kant
MINKOWSKI E.	Le Temps vécu
MONTAIGNE	Les Essais, livre I